



Munich Personal RePEc Archive

# **Ethics, economics and principles of justice**

Schilirò, Daniele

DESMaS "V.Pareto" Università degli Studi di Messina,  
CRANEC Università Cattolica di Milano

December 2001

Online at <http://mpra.ub.uni-muenchen.de/36107/>  
MPRA Paper No. 36107, posted 20. January 2012 / 18:34



**UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI MESSINA**

**DANIELE SCHILIRO'**

**ETICA, ECONOMIA E PRINCIPI DI GIUSTIZIA.**

**DICEMBRE 2001**

**e.mail: [schi.unime@katamail.com](mailto:schi.unime@katamail.com)**

## **Abstract: Ethics, Economics and Principles of Justice**

*The theme of justice in the economics and, in particular, the theme of distributive justice is the subject of heated controversy as distributive justice raises critical questions such as, for example, in the case of migration or the inequality of wages. But the question of justice is also referred to the problems of the natural environment. In general, the theories that have tried to respond to complex problems put in place by the theme of Justice all have a moral and philosophical foundation.*

*This paper aims to analyze and comment on the arguments contained in the volume edited by Villani and Mazzocchi "Ethics, Economics and Principles of Justice" in order to highlight the importance of the debate around the issue of distributive justice, the problems posed by theories based on contractualism, specifying the various positions of economists, philosophers, sociologists, historians. Among their theoretical positions, this contribution underlines the different approaches that counteract. On the one hand, the aim for absolute values and the search for permanent justice, on the other hand, the relativism dictated by history and tradition.*

**Parole Chiave: Etica, Giustizia Distributiva, Modelli di Distribuzione del Reddito, Contrattualismo, Ambiente.**

**Keywords: Ethics, Distributive Justice, Models of Income Distribution, Contractualism, Environment.**

**Jel Classification: D63, D71, H40, I31, I38, Q50, Z12, Z13.**

## **Introduzione.**

Il tema della giustizia in economia e, in particolare, della giustizia distributiva è oggetto di accese controversie tra economisti, sociologi, politologi, filosofi, comuni cittadini in quanto la giustizia distributiva solleva problemi di importanza cruciale come, ad esempio, nel caso delle migrazioni o in quello delle disparità delle retribuzioni. Ma la questione della giustizia viene riferita anche ai problemi dell'ambiente. In generale, le teorie che hanno cercato di rispondere ai complessi problemi posti in essere dal tema della giustizia hanno tutte un fondamento filosofico e morale.

La relazione fra etica, economia e principi di giustizia è stata oggetto di un Seminario internazionale interdisciplinare, svolto nel giugno del 1988 presso l'Università Cattolica di Milano, e i cui *Atti* sono stati riuniti in un volume a cura di Giancarlo Mazzocchi e Andrea Villani<sup>1</sup>.

Questo saggio intende analizzare e commentare le tesi contenute nel volume di Mazzocchi e Villani con lo scopo di evidenziare l'importanza del dibattito intorno al tema della giustizia distributiva, ai problemi posti dalle teorie fondate sul contrattualismo, specificando le varie posizioni di economisti, filosofi, sociologi, storici in cui si contrappongono la ricerca di valori assoluti e permanenti di giustizia da una parte e il relativismo dettato dalla storia e dalla tradizione dall'altra.

---

<sup>1</sup> Mazzocchi, Villani (2001).

## 1. Principi di giustizia e modelli di distribuzione.

Giancarlo Mazzocchi nella sua stimolante *Introduzione* al volume centra subito il tema della giustizia distributiva con un'attuale e importante distinzione:

«in generale i modelli di distribuzione concepibili sono in base al bisogno o in base al merito e si possono tradurre in esiti di uguaglianza o di disuguaglianza. ... Per quanto riguarda la distribuzione in base al merito si contrappongono due modelli: il primo basato su una concezione olistica della società, dove non c'è spazio per la grande proprietà e per l'iniziativa privata; il secondo, opposto al primo, è quello democratico - liberale fondato sul mercato e sulla libera iniziativa. In questo secondo modello le remunerazioni (salari, profitti, rendite) dipendono dall'interazione della domanda e dell'offerta tra i diversi soggetti e le diverse istituzioni» (Mazzocchi, Villani, 2001, p.12).

E' noto che gli economisti hanno a lungo studiato la distribuzione sia in termini positivi che in termini normativi e, quindi, hanno affrontato anche i problemi etici che la distribuzione solleva. Sul tema del «dover essere», in particolare, la letteratura economica evidenzia che esiste un doppio *standard*: da una parte criteri distributivi che vengono fissati e che determinano la massima efficienza, il massimo sviluppo, la più grande ricchezza della nazione; dall'altra, criteri distributivi che tengono conto dei giudizi morali, che non siano in antinomia con l'umanità, ne segue che gli esiti secondo efficienza dovrebbero venire corretti in conformità ai principi etici. Naturalmente anche i politologi, i sociologi, i teologi e i filosofi hanno studiato il rapporto tra etica e economia ed ampia è quindi la letteratura in proposito.

L'attenzione ai temi della distribuzione e al rapporto tra etica ed economia va di pari passo con lo sviluppo industriale, a partire dalla seconda metà del XVIII secolo. Adam Smith aveva già messo in evidenza i limiti della concorrenza e del mercato in termini di costi distributivi, tuttavia non aveva indicato politiche per porre rimedio a quelle situazioni. Altri, fra cui Karl Marx, avevano invece compiuto simili analisi in funzione politica e avevano derivato e condotto azioni politiche.

In questo ambito la posizione della Chiesa cattolica affondava le sue radici nel messaggio evangelico. Nella dottrina sociale della Chiesa si possono riscontrare concrete indicazioni che possono essere riferite simultaneamente alla distribuzione in base al bisogno e alla distribuzione in base al merito. Mazzocchi riguardo a tale questione sostiene che «una concezione completa della giustizia in una società concreta e reale debba necessariamente fare riferimento a una *pluralità di criteri*, cioè non possa che essere una concezione complessa di giustizia, e quindi da questo punto di vista l'elaborazione della dottrina sociale della Chiesa è certamente accettabile» (*ibid.*, p.14).

Un'altra questione cruciale, che fa da *leit motiv* nei diversi saggi del volume, è il rapporto tra valori e concezioni che attengono al singolo individuo e valori e concezioni che attengono alla comunità. Tale questione è rilevante non solo per l'uomo religioso e per la Chiesa, ma per tutta la riflessione filosofica e, in particolare, per la filosofia politica da almeno due secoli.

Negli anni Cinquanta – ricorda Mazzocchi – l'idea che ci fossero valori, concezioni del bene e della giustizia che dovessero valere per tutta la società, indipendentemente dal sentire dei soggetti che la compongono, era fuori discussione non solo in Italia, ma in tutti i paesi europei non comunisti. Dall'inizio degli anni Settanta avviene la scoperta o la riscoperta dell'individuo. Si sottolinea il valore della libertà individuale e dell'autonomia come valore dominante. Si afferma così la validità della tesi che la concezione del bene deve essere ricercata a livello individuale, e che non si tratta di un «bene assoluto», ma di una «buona vita» che dee essere perseguita dai singoli individui; e che le concezioni del bene e della giustizia devono essere stabilite attraverso un accordo tra singoli individui tramite un *contratto sociale*.

A fine anni Settanta e inizio anni Ottanta, si ha la rinascita della concezione del contratto come momento fondante dei valori collettivi. In questo contesto emerge la figura di John Rawls che con la sua opera *A Theory of Justice*<sup>2</sup> vuole cercare di superare la dottrina filosofica dell'utilitarismo, e

---

<sup>2</sup> Rawls (1971).

introduce in modo esplicito l'idea che tutti gli individui abbiano lo stesso diritto allo stesso grado di libertà e alla stesso quantitativo di beni sociali. Egli sostiene questa tesi come un «dover essere» di tipo kantiano, in nome della pura ragione, e non come espressione di un calcolo utilitaristico o di una rivelazione religiosa. Rawls ritiene inoltre di aver dimostrato che quei principi di giustizia sono derivabili da un *contratto sociale* stipulato tra individui liberi e uguali. Tale proposta intellettuale è quindi una proposta politica, frutto di un approccio democratico e liberale.

La proposta di Rawls è piaciuta agli intellettuali cattolici e, più in generale, agli «egualitari» variamente motivati del mondo occidentale. Ma vi sono state ovviamente critiche molto accese alla teoria di Rawls, anche se tutto questo non le ha impedito di rimanere sulla scena da più di trent'anni. Rimane il confronto a volte aspre tra posizioni *liberal* degli individualisti atomisti liberali da una parte con quelle *comunitarie* degli ugualitari-comunitari. La contesa non è soltanto tra rawlsiani e comunitari. Rawls infatti si è trovato di fronte anche i neo-contrattualisti reali come James Buchanan e Gordon Tullock<sup>3</sup> e altri studiosi della *Public Choice School of Economics*, secondo cui il contrattualismo riconduce l'origine della vita sociale a un atto di scambio volontario; in questa concezione lo scambio e l'interesse individualistico vengono presentati come unico riferimento praticabile (e legittimo) per le scelte pubbliche, e il contrattualismo definisce un cardine a partire dal quale si limita la legittimità delle politiche pubbliche sulla proprietà e sul mercato.

Un problema centrale che riguarda la concezione della giustizia in Rawls consiste nella possibilità che si debbano cercare valori assoluti e permanenti di giustizia o, viceversa, che si debba riconoscere che in una società liberale questa ricerca è vana. Ne deriva quindi che in una società liberale l'autorità non ha titolo per definire concezioni del bene per i singoli individui. Rawls cerca di dare una soluzione a tale problema nella sua opera *Political Liberalism* (1993), dove concepisce la giustizia «per intersezione», cioè come quell'area che deriva dall'*overlapping consensus*, dalla sovrapposizione ovvero intersezione delle varie dottrine generali (*comprehensive doctrines*) con quanto deriva in termini di criteri giustizia. Tenendo conto anche che l'*overlapping*, cioè l'intersezione, potrebbe anche non esserci, potendo invece esserci un «insieme vuoto». In tal caso ogni gruppo omogeneo di dottrine generali dovrebbe mantenere le sue proprie concezioni del bene, e i suoi propri principi di giustizia.

L'affermazione delle teorie di Rawls si verifica in un clima di grande cambiamento dell'orientamento culturale. Si fa avanti l'idea, legata a fatti reali e studiata anche sul piano teorico, che non esistono solo i fallimenti del mercato, ma anche quelli dello Stato. Il mercato, inoltre, è visto come uno strumento essenziale per la distribuzione del prodotto, ma esso può tuttavia essere corretto dall'azione dello Stato. In questo nuovo contesto ideologico è lo stesso *Welfare State* a essere messo sotto accusa.

Michael Walzer, autorevole esponente della corrente "comunitaria" del pensiero politico contemporaneo, il cui obiettivo è una sintesi tra il socialismo democratico e i principi-cardine del liberalismo, ovvero tra il ruolo centrale della comunità e le prerogative individuali, porta avanti una concezione complessa di giustizia. Secondo Walzer (1983) i principi di giustizia devono fare necessariamente riferimento sia al merito che al bisogno che al titolo valido. In questa sua visione si hanno di fronte certi criteri guida generali e il problema è quello di tradurli in concreto attraverso principi razionali. Walzer lega quindi il concetto di giustizia distributiva a quello di "sfere di giustizia" e "significato sociale dei beni".

Mazzocchi condivide la linea espressa da Walzer sulla concezione complessa di giustizia ma avverte che rimangono alcune questioni aperte come: «Che cosa significa merito? Che cosa significa bisogno? E quanto al bisogno? Si deve accettare un criterio totalmente o sostanzialmente egualitario oppure no?» (*ibid.*, p.19).

---

<sup>3</sup> Buchanan, Tullock (1962),

## 2. Il rapporto etica e economia: le tesi degli economisti.

Alcuni economisti di matrice culturale cattolica, ma anche laica, hanno curato alcuni saggi del volume toccando svariati argomenti ma il comune denominatore di questi contributi è il rapporto tra etica ed economia e, in modo più specifico, il tema della giustizia distributiva.

Oltre all'elenco degli autori con i relativi argomenti, in questo paragrafo cercheremo di sintetizzare le tesi principali contenute nei loro contributi. Gli autori e i temi sono dunque i seguenti: Carlo Beretta, *Alcuni problemi di giustizia, dal punto di vista dell'economista*; Daniela Parisi, *La giustizia nell'utilitarismo*; Andrea Villani, *Liberali e comunitari. Relativismo e valori permanenti nelle teorie della giustizia*, Francesco Forte e Silvia Fedeli, *Il «modus vivendi» all'interno di una società pluralista. Significato, costi, limiti e possibilità della tolleranza*; Giacomo Costa, *Un viaggio con Keynes attraverso la virtù e il vizio nel capitalismo e nel comunismo, una nota*; Simona Beretta, *Business ethics: a new way to do business? Exploring new corporate responsibilities. Un commento*.

Carlo Beretta esamina il tema della giustizia attraverso lo schema della teoria dei giochi. In questo schema i giocatori stabiliscono soltanto regole del gioco e, in base ad esse, si mettono a giocare. In questo contesto il problema della giustizia viene espresso mediante situazioni alternative. Nel saggio tuttavia i giochi sono utilizzati solamente per illustrare l'insieme delle questioni che un governo, che volesse risolvere i problemi della giustizia, dovrebbe affrontare, senza comunque discutere quali scelte la giustizia impone ad un individuo che si trovi in una situazione di gioco.

Il tema dell'utilitarismo, che costituisce molto spesso un elemento discriminante tra posizioni morali e di pensiero diverse, viene trattato da Daniela Parisi. L'autrice sostiene che l'utilitarismo non ha di per sé significati negativi e non è necessariamente portatore di valori materiali ed egoistici, ma può essere inteso come espressione teorica e pratica della ricerca del positivo nelle scelte individuali e collettive.

Andrea Villani analizza le tesi dei comunitari in tema di giustizia. Vi sono diverse posizioni tra i comunitari: da un lato vi sono quelli impregnati dalla tradizione della comunità e plasmati da una civiltà cristiana e pre-industriale, dall'altro vi sono i filosofi americani contrari al liberalismo individualistico, fra questi Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, Michel Sandel, Charles Taylor.

Villani dedica ampio spazio alle tesi di MacIntyre e di Walzer e cerca di analizzare le risposte che teorici comunitari danno al tema della giustizia. Una delle conclusioni che deriva dalla sua analisi è che, poiché è la comunità quella che conta, il criterio di giustizia da valere ed accogliere è quello dato da ogni comunità. Esistono, per dirla con Walzer (1983), diverse «sfere» di giustizia, ossia un numero indeterminato di criteri di giustizia, per i diversi temi e per i diversi luoghi. L relativismo dei valori diventa così un modello di riferimento da perseguire e non più un limite.

Giacomo Costa e Maria Cristina Marcuzzo prendono in esame il pensiero di John Maynard Keynes. Il rilievo di Keynes, come teorico di politiche economiche e, in particolare, come sostenitore dell'intervento dello Stato nell'economia, è stato grande. A ben guardare, alla base delle proposte di politica economica di Keynes c'è comunque una precisa concezione etica, ed anche di giustizia, sebbene la parola giustizia non ricorra nei testi di Keynes. Giacomo Costa offre un'interpretazione di brani scelti da *Essays in Persuasion* (1931), mentre Maria Cristina Marcuzzo analizza la questione della visione morale di Keynes da un'altra prospettiva e propone un commento sulla concezione dell'economia come scienza morale. E' chiaro che vi sono a tutt'oggi sostenitori di varie posizioni su questo argomento. Anzitutto le posizioni dei seguaci di Vilfredo Pareto e dei teorici del liberalismo e del *laissez faire* quale regola pubblica fondamentale; vi sono inoltre quelle posizioni che si possono definire intermedie che fanno riferimento a John Stuart Mill e Alfred Marshall; vi sono infine le posizioni filo socialiste e anticapitaliste di altri autori, ad esempio, di tradizione marxista. La questione che però rimane aperta, anche nell'analisi di Costa e Marcuzzo, è se la concezione di Keynes e la sua posizione di fronte al capitalismo e all'azione di governo siano ancora oggi accettabili.

Francesco Forte e Silvia Fedeli prendono in esame la questione del *modus vivendi* in una società pluralista. Essi intendono porre la questione prendendo le mosse dalla recente trattazione della tolleranza in una società pluralista e dall'idea del consenso per intersezione (*overlapping consensus*) fatta da Rawls in *Political Liberalism*. Il problema, affrontato dai due autori, si può porre nei seguenti termini: se per tutti diventa cogente ciò su cui vi è coincidenza riguardo alle diverse concezioni generali, allora tutto ciò su cui non c'è accordo (che può essere moltissimo) in nome di cosa può essere sopportato? La risposta potrebbe essere: soltanto in nome di un *modus vivendi* volto al fine di evitare la frammentazione della società o peggio la guerra civile, ovvero il suo fallimento con l'anarchia e il caos. In questo contesto dunque la tolleranza diventa l'elemento chiave e, per questo, vanno chiariti il significato, i limiti, le possibilità e i costi di essa ed è appunto ciò che Francesco Forte e Silvia Fedeli cercano di fare nel loro scritto.

Simona Beretta tratta il tema dell'etica degli affari. Il problema che viene posto nel suo saggio è se nella società in cui viviamo vi sia spazio per comportamenti nella gestione dell'impresa, che riguardino i diversi soggetti che vi operano, operanti da scelte autonome, ossia non determinati univocamente dalla competizione e dal mercato. Se questi spazi esistono ed esistono anche gradi di autonomia nelle scelte di impresa, allora è naturale che ci debba essere un problema etico per tutti quelli che operano dentro l'impresa e che prendono decisioni. Il punto è quindi quello di stabilire quali criteri etici bisogna scegliere.

### 3. Giustizia ed etica: le tesi dei filosofi.

Il filosofo Josep Lozano, *La «Business Ethics»: un nuovo modo per condurre gli affari*, tratta dal punto di vista filosofico lo stesso tema di Simona Beretta arrivando a conclusioni molto simili soprattutto riguardo all'importanza dei criteri etici da scegliere.

Lorenzo Ornaghi affronta nel suo saggio, *«Modus vivendi» o pubblica virtù. La tolleranza nella società della poliarchia* il tema già trattato in un'ottica un po' diversa da Forte e Fedeli del *modus vivendi*. Ornaghi fa presente come la tolleranza si afferma nell'Europa moderna come principio che, in modo pressoché simultaneo, riguarda la religione e la convivenza politica, dove è la tolleranza politica quella che diventerà la condizione praticata come normale e di routine, «cioè come un essenziale *modus vivendi* e un altrettanto *modus operandi* sia della convivenza civile sia nell'organizzazione dei poteri» (Mazzocchi, Villani, 2001, p.194). Ma sono sempre le istituzioni, sia in Rawls così anche per Ornaghi, gli strumenti decisivi per far sì che non si allarghi troppo la forbice tra il *modus vivendi* di una democrazia e il suo quotidiano *modus operandi*.

Jesus Conill, nel saggio *Le potenzialità del contrattualismo nel fondare una teoria della giustizia*, esamina criticamente le teorie contrattualistiche e riconosce che queste hanno avuto molta fortuna e prestigio in quanto «si è fatto un tentativo per esprimere qualcosa di valido e significativo per ordinare la coesistenza degli uomini all'interno dello sviluppo moderno» (*ibid.* p.66). Egli distingue due filoni principali del contrattualismo il tipo «liberale» e il tipo «repubblicano».

Il contrattualismo «repubblicano» risale a Rousseau e vede il contratto come uno strumento che forma la società, mediante il quale individui isolati, in cerca del proprio successo, vengono tramutati in cittadini di una comunità etica orientata al bene comune. Nel tempo questa modalità di contrattualismo è diventata *comunitarismo*, in quanto sostiene di offrire un'alternativa all'individualismo liberale. In questa visione né la giustizia né lo Stato si fondano su un contratto, ovvero sulla mera scelta degli individui. Esiste, come nel caso della concezione di Michael Walzer, il «contratto sociale», ma nel contesto comunitario esso è inteso come «legame morale» che crea un'unione che trascende tutte le differenze di interesse.

L'altro filone del contrattualismo, il tipo «liberale», presenta a sua volta concezioni molto diverse, tra le quali quelle kantiane e hobbesiane sono le più rilevanti per via della loro influenza fino ai nostri giorni. Conill rivolge l'attenzione principalmente a evidenziare il potenziale e i limiti dell'approccio al contrattualismo di tipo hobbesiano nelle formulazioni proposte da Gauthier e Buchanan. La teoria di Gauthier (1969, 1986) si colloca nella tradizione contrattualista di matrice

hobbesiana, che Conill critica in quanto essa si fonda su una presunta uguaglianza naturale che si risolve nel potere negoziale di ciascuna diversa persona. Con questa supposizione di uguaglianza naturale si vuole stabilire che la moralità è possibile solo se gli individui sono uguali per natura; dove il potere è la condizione per la moralità. Inoltre, si propone un modo di intendere la morale che giace al di fuori di quello della giustizia. Conill rileva che il contrattualismo della teoria del vantaggio reciproco di Gauthier può fornire un'utile analisi del nostro egoismo razionale, ma è dubbio se questo debba essere considerato un buon metodo per la giustificazione morale. Ammettere il principio del vantaggio reciproco – a giudizio di Conill – mina in maniera sistematica il principio di giustizia.

Il concetto di giustizia nel paradigma del vantaggio reciproco è collegato, come qualsiasi dottrina contrattualistica all'idea di un contratto ipotetico, che esprime un «come se». Ma nella versione del contratto sociale che va da Hobbes a Gauthier la premessa fondamentale è che la forza vincolante degli accordi sta nel senso di vantaggio reciproco che presumibilmente sottostà a tali accordi. Gli accordi concreti rendono conto di un riconoscimento di vantaggio reciproco ma non creano la motivazione in quanto tale; quello che fanno è incanalare la motivazione del *self-interest*. Nella tradizione hobbesiana pura ciò che pone le fondamenta del contratto sociale è il *self-interest* razionale di ciascun individuo e, quindi, la propria intelligenza strategica volta a massimizzare il proprio beneficio.

La novità del «contrattualismo costituzionale» di Buchanan (1977, 1990) è aver superato sia la finzione del bene comune che il paradigma massimizzante prendendo l'ordine istituzionale come presupposto normativo di tutte le discussioni economiche sull'efficienza. Buchanan distingue il livello costituzionale del contratto sociale dal livello post-costituzionale dei contratti privati di scambio nel mercato e mostra che le condizioni istituzionali e le regole, entro la cui cornice si stipulano i contratti privati, non possono fondarsi su un modello di efficienza del contratto di scambio. Il fondamento del contratto sociale offerto da Buchanan è caratterizzato non solo dall'individualismo metodologico ma anche dall'individualismo normativo che, come la sua premessa di natura normativa, ha in ultima analisi un fondamento soggettivista: la sovranità degli individui in questioni di organizzazione sociale. Per Buchanan la politica economica, quindi, più che la scienza della scelta essa è più vicina alla «scienza del contratto». Il nucleo della sua proposta risiede nel portare la visione individualista nel dominio delle decisioni collettive.

La posizione contrattualista di Buchanan ha dei vantaggi rispetto a quella di Rawls: essa infatti non richiede i forti vincoli informativi del velo d'ignoranza; l'incertezza è sufficiente per creare un'atmosfera entro cui un patto su regole generali e permanenti possa essere raggiunto. In questa prospettiva la concezione della giustizia cambia, non essendo più un concetto primario. La giustizia, inoltre, non può costituire un criterio esterno per valutare istituzioni o comportamenti. Al contrario, in questa nuova concezione la giustizia prende il suo significato dalle regole che formano l'ordine sociale. Buchanan non cerca quindi di offrire una teoria della giustizia, ma piuttosto una 'ragione delle regole'. Questa prospettiva contrattualistica si fonda su presupposti individualistici circa le risorse definitive del valore e della valutazione.

Jesus Conill da parte sua critica la posizione di Buchanan e afferma che «Buchanan concepisce il consenso all'interno delle categorie hobbesiane della razionalità strategica. Ma allora il livello costituzionale del contratto viene lasciato senza fondamenta e rischia di cadere ancora una volta in una fallacia naturalista, dato per acquisito che manchi lo slancio deontologico» (*ibid.* p.80). Conill rileva inoltre che, recuperando la tradizione hobbesiana del contratto sociale, Buchanan parte dai soggetti senza pretese morali e ipotizza che ricerchino solo il *self-interest* razionale, una premessa propria dell'individualismo metodologico. Ciò implica l'eliminazione della dimensione etica e il pericolo di ridurre il concetto di giustizia in senso economicistico.

In opposizione a Hobbes, Kant propone un altro modello di contratto dove le parti contraenti adottano un atteggiamento diverso da quello meramente egocentrico. Il contratto sociale è «un fine in sé» ed ha la peculiarità di rappresentare il modello sul quale si forma la società sotto il dominio



del principio della legge. Conill vede quindi nel contrattualismo procedurale di ispirazione kantiana una possibile via d'uscita dalle carenze della tradizione hobbesiana di Buchanan e Gauthier.

Adriano Pessina in «*Hypotheses fingo*». *Note sul contrattualismo nell'epoca della tecnologia e del pluralismo etico* apprezza le idee di Conill e intende continuare a interrogare il contrattualismo, inteso soprattutto come modello pragmatico su due versanti: quello propriamente teorico, per cercare di individuare e valutare i presupposti su cui si regge, e quello storico, intendendo con ciò il tentativo di giudicare l'efficacia di un modello basato sul contrattualismo nell'epoca della tecnologia avanzata e delle comunicazioni di massa. Dalla analisi di Pessina emerge che una concezione di giustizia univoca non è pensabile nel modello di natura contrattualistica, poiché l'immagine del contratto esclude che si pervenga a un'unica e univoca idea di giustizia, capace di regolare le relazioni interpersonali. Il contrattualismo quindi potrebbe legittimarsi come l'unico mezzo per far convivere uomini che hanno convincimenti e stili di vita tra loro irriducibili (*ibid.* p.89). Ma il contrattualismo – sostiene Pessina – si basa su una finzione: pretendere infatti che, in un contesto in cui le disuguaglianze non sono dissimili da quelle di altre epoche passate, il contratto sia uno strumento per garantire la libertà e l'autonomia dei singoli è ridicolo o funzionale a una certa gestione del potere pubblico che tende a equiparare il legale con il giusto. I diseredati della terra, coloro che per condizioni esistenziali o economiche o culturali non possono stabilire alcun patto o non hanno alcun potere, si chiede Pessina, come verranno rispettati? Il nostro filosofo è molto duro con il contrattualismo denunciando come la finzione del contrattualismo si manifesta in questo caso con tutta evidenza, infatti le uniche autonomie che può garantire, in un disegno che è strutturalmente conservatore, sono quelle di chi già esercita un certo potere di controllo. Così egli afferma «l'astuzia della ragione, che elimina o depotenzia la carica antropologica o utopica (il buon luogo più che l'assenza di luogo) della giustizia, lungi dall'impedire l'hobbesiano *homo homini lupus*, lo razionalizza e lo normalizza» (*ibid.* p.96).

Sebastiano Maffettone nel saggio *John Rawls: dal «costruttivismo kantiano» all'idea di un «overlapping consensus»* discute il tema della neutralità e quello della stabilità in John Rawls. Per quanto riguarda il primo argomento Maffettone, che è un sostenitore del liberalismo filosofico, difende Rawls e il suo più recente contributo *Political Liberalism* (1993) come un tentativo più ambizioso di *A Theory of Justice*, di cui è una diretta e originale continuazione. Mentre quest'ultima fornisce uno strumento affascinante per i liberali alla ricerca di un quadro teorico, *Political Liberalism*, al contrario, vuole raggiungere anche e soprattutto le persone che si trovano al di fuori del credo liberale così come tradizionalmente interpretato. In *Political Liberalism* Rawls si distanzia dal fondamento kantiano di *A Theory of Justice* e modifica in modo in cui guarda alla concezione della persona, dove questa diventa più politica e viene ridefinita in termini di una auto-comprensione democratica.

Rawls, precisa Maffettone, non condivide affatto la posizione comunitaria riguardo al bene; parte invece dalle singole dottrine generali (*comprehensive doctrines*) dei diversi gruppi e individui per vedere se esiste una concezione del bene «parzialmente generale», comune ai cittadini delle società liberal-democratiche. Secondo Rawls vi è un'area di sovrapposizione tra la diversità individuale e di gruppo, da una parte, e i valori condivisi di una società liberal-democratica dall'altra. Si potrebbe interpretare questa sovrapposizione anche come sovrapposizione tra una diversità religiosa e ideologica e la moralità istituzionale. Questa strategia sembra implicare un modo originale di proporre il rapporto tra il buono e il giusto, un nuovo modo di concepire la loro coerenza. Il bene, per quanto riguarda la politica, non viene – secondo Rawls – da una specifica visione etica generale, ma piuttosto dalla loro parziale sovrapposizione, attraverso un processo di apprendimento morale all'interno di uno schema di istituzioni liberal-democratiche (*ibid.* p.101). Questa tesi, che Maffettone giudica anticomunitaria, presenta però una difficoltà storicamente molto tipica per i liberali: sottolinea troppo il ruolo della neutralità.

Il secondo tema riguarda la nozione di stabilità. Dove per stabilità Rawls intende stabilità per buone ragioni, ovvero un tipo di stabilità che si basa su un processo di accettazione della legge fondato su un profondo senso di giustizia che ci si attende che i cittadini di uno stato liberal-

democratico sviluppino nel corso della loro crescita (il problema della stabilità occupa la Parte III di *A Theory of Justice*). Due sono i modelli base di giustificazione riferiti alla stabilità: il modello hobbesiano ed il modello kantiano. Nel modello hobbesiano, spiega Maffettone, la stabilità dipende da fattori esterni più che da motivazioni interne, invece nel modello kantiano le motivazioni interne hanno più rilevanza dei fattori esterni. La concezione di stabilità in Rawls è ispirata a quella di Kant. Nel modello kantiano la stabilità non dipende dalla mera applicazione della legge da parte dello Stato (come in Hobbes), ma dalla diffusa convinzione tra i cittadini che lo sfondo istituzionale in cui vivono sia giusto o quasi giusto. In altre parole, in questo modello la stabilità si fonda molto sulla giustizia. Rawls in *Political Liberalism*, per risolvere il problema della stabilità, introduce una novità concettuale che opera solo in questo libro. Questo nuovo meccanismo consiste nell'introduzione della nozione di una *comprehensive doctrine*. Una concezione politica, secondo Rawls, non può essere riposta direttamente su una *comprehensive doctrine*, vale a dire su una concezione generale della vita che individui valori e virtù all'interno di un sistema articolato, per così dire indipendente dalla politica, quale la religione o la metafisica. Secondo Maffettone, ci possono essere persone che, pur non condividendo un quadro etico liberale, possono nondimeno condividere pienamente una concezione politica liberale. La prospettiva di *Political Liberalism* è quella di ottenere l'assenso di persone che si affidano a diverse *comprehensive doctrines*, persone che non accetterebbero mai una visione liberale in termini completi, ma che secondo Rawls potrebbero o dovrebbero accettare una versione meno kantiana e meno universalista della teoria, in cui l'impegno verso una costituzione liberale non implica un'accettazione di giustizia (*rightness*) basata sui principi di giustizia come esposto in *Theory of Justice*. All'interno di una società ben ordinata, regolata dalla giustizia come equità, è possibile pensare che questa tolleranza di base permetta la compatibilità di diverse *comprehensive doctrines* con la teoria della giustizia come equità. E' possibile, in altri termini, che le persone che sostengono queste teorie non credano alla giustizia come equità quale *comprehensive view*, ma, nonostante ciò, siano pronte ad accettarla come una sorta di moralità di secondo ordine delle istituzioni. In questa eventualità, la giustizia come equità verrebbe accettata come proveniente da diversi punti di vista, ciascuno fondato in modo indipendente in una *comprehensive doctrine*. L'aspetto di psicologia morale di questa impostazione è catturato dall'idea di un *overlapping consensus*. Tale idea vuole esprimere la psicologia morale dei cittadini secondo la quale le persone che vivono nel contesto di istituzioni giuste acquisiscono normalmente un senso di giustizia sufficiente ad attenersi alle disposizioni di queste istituzioni giuste. Questa base comune di psicologia morale permette una stabilità per buone ragioni. Maffettone chiarisce che il *background* fondamentale di *Political Liberalism* è una peculiare combinazione di cultura istituzionale comune e di pluralismo di valori. Cultura comune e pluralismo di valori implicano una premessa per cui la teoria politica liberale non si applica al di fuori del dominio politico (*ibid.* p.107). Uno dei punti in cui *Political Liberalism* diverge maggiormente dalla struttura di *A Theory of Justice* – sottolinea Maffettone – riguarda il fatto che in quest'ultima le persone avrebbero dovuto accettare non solo la concezione politica, ma l'intera costruzione morale basata sulla priorità della giustizia. In *Political Liberalism* l'accordo su una concezione minima di giustizia non risulta da una convergenza di argomenti pratici provenienti da tradizioni reciprocamente indipendenti; di fatto questo accordo tra la propria forza da un'esperienza comune sotto istituzioni condivise. La soluzione escogitata da Rawls in *Political Liberalism* appare tuttavia a Maffettone insufficiente e «troppo sottile per essere in grado di affrontare i *puzzles* epistemologici, etici e metafisici in cui si imbatte» (*ibid.* p.113).

Karl Otto Apel nel saggio *L'etica del discorso e i vincoli sistemici della politica, della legge e dell'economia* si sofferma sulla relazione tra etica del discorso e le istituzioni o sistemi funzionali sociali, quali la politica, la legge e l'economia. Il problema che pone Apel, e che è messo in chiara evidenza anche da Francesco Botturi nel suo commento al contributo di Apel, è quello di sapere se vi sia per l'agire umano un imperativo etico non affidato all'intenzione o alla valutazione soggettiva, ma implicato di per sé nell'agire umano come tale: un vincolo etico che soddisfi ad un tempo i caratteri dell'oggettività e dell'universalità. A questa esigenza non rispondono, secondo

Apel, le forme più accreditate dell'etica contemporanea fra cui il neocontrattualismo di Rawls e il neocomunitarismo. La strategia di fondazione della norma etica da parte di Apel punta sulla dimensione pragmatica del linguaggio, sulla considerazione del linguaggio come azione comunicativa. Nel linguaggio, preso nel suo profilo di azione, è possibile ritrovare il nucleo di un'etica oggettivistica e universale. La concezione antropologica di Apel si può sintetizzare affermando che il pensiero umano ha la struttura della comunicazione. L'autore distingue tra 'parte A' e 'parte B' dell'etica del discorso. La 'parte A' è concepita come puramente deontologica e non ammette alcuna teleologia, la 'parte B', per contro, postula una mediazione tra razionalità consensuale - comunicativa e razionalità strategica dell'interazione in base al principio regolatore di realizzare con approssimazione le condizioni ideali di comunicazione che sono anticipate in maniera contro-fattuale nella 'parte A' dell'etica del discorso. Il problema della relazione tra etica del discorso e le istituzioni o sistemi funzionali appartiene ovviamente alla 'parte B' dell'etica del discorso su cui si sviluppa quasi tutto il saggio di Apel. Dall'analisi svolta dall'autore si evince che l'individualismo empiristico è ormai in crisi così come il nazionalismo. Inoltre in tale analisi si sostiene che la figura dell'altro è ritenuta coesistente per la costruzione psicologica, etica e storica del soggetto. Per dirla con Botturi «la teoria comunicativa apelianica fornisce preziosi strumenti per iniziare a pensare la natura relazionale dell'essere e dell'agire umani» (*ibid.* p.135).

Interessante è la trattazione della giustizia, in quanto Apel comprende la debolezza e l'inefficacia di tutte le posizioni che cercano di recuperare il senso etico della giustizia dall'esterno, ossia *a posteriori* rispetto al fatto dell'agire umano. Secondo il nostro filosofo, la regola di giustizia è fondata soltanto se è legata intrinsecamente alla relazione inter-soggettiva. Apel riprende le di Aristotele, ci ricorda Botturi, «l'utile umano, in quanto pensato concettualmente ed espresso linguisticamente, è sempre contenuto in un'affermazione di valore universale che coinvolge necessariamente gli altri e impegna in una gestione etica (secondo qualche criterio di giustizia) del rapporto plurimo al medesimo utile». Apel e Aristotele pertanto «offrono gli elementi per un modello integrato di teoria della giustizia radicata nella natura linguistica intersoggettiva dell'uomo» (*ibid.* p.139).

#### **4. Giustizia, etica e società: i contributi dei sociologi**

Il sociologo Pierpaolo Donati, nel saggio *La teoria relazionale della società e della giustizia*, parte da uno stato di insoddisfazione verso quelle soluzioni di giustizia sociale nelle democrazie occidentali che cercano di mettere d'accordo due polarità e opposizioni, ovvero «politica contro mercato» e «mercato contro politica», e che generano soluzioni di *mix* che Donati chiama «complesso *lib/lab*». Egli propone di andare oltre, e vede nello sviluppo di una soggettività democratica, che sostenga altre dimensioni relazionali (ovvero di una concezione complessa in termini relazionali della giustizia sociale), una possibile soluzione. Donati parte dalla constatazione che esistono due grandi teorie prevalenti riferite alla giustizia sociale in regime di democrazia: la teoria liberale classica e la teoria laburista detta espansiva. Esse comportano due prospettive fortemente distinte circa *a)* i meccanismi sistemici che realizzano la giustizia; *b)* le soggettività degli attori democratici; *c)* l'influenza che la cittadinanza ha o può avere sulla trasformazione delle soggettività (individuali o sociali) che sostengono la giustizia sociale in una democrazia complessa (Mazzocchi, Villani, 2001, p. 203). L'autore cerca di analizzare le potenzialità interpretative ed esplicative delle due teorie riguardo a come può essere attuata la giustizia sociale democratica. Quindi passa a considerare le soluzioni fondate su un *mix lib/lab*, che però vengono giudicate insufficienti perché mancano di una prospettiva relazionale. L'ultima parte del saggio di Donati sviluppa l'argomento in base al quale una soluzione alle carenze delle cosiddette teorie trasformative deve essere rintracciata in una teoria generale della società che l'autore chiama «relazionale», in base alla quale la giustizia sociale si presenta come costituita da quattro fondamentali dimensioni: commutativa, redistributiva, distributiva per reciprocità e distributiva per riconoscimento, cui corrispondono sfere differenziate di relazioni sociali. La tesi principale di

Donati è che la giustizia sociale diviene un tema complesso perché deve ricombinare meccanismi funzionali e soggettività di cittadinanza in un sistema in cui la soggettività della cittadinanza diventa una relazione trasformativa delle appartenenze che cambiano nel tempo e per referenze contestuali. La prospettiva relazionale consente di comprendere meglio delle altre (*lib* e *lab*) come possano nascere soggettività individuali e sociali che, in contesti culturali sempre più complessi, sono portatrici di una nuova «cittadinanza societaria» che porta a una visione e a una pratica della giustizia sociale che tiene conto di ciò che sta fuori dal *trade off* fra Stato e mercato. Nella teoria relazionale quindi «la giustizia non viene posta né negli individui benevolenti né in meccanismi o in strutture collettive o comunitarie, ma nelle relazioni sociali» (*ibid.* p. 223); la giustizia ha così una funzione promotrice sia della persona umana che delle sue formazioni sociali.

Francesco Pardi, nel saggio *Cosa di fatto è considerato giusto nelle società contemporanee occidentali*, parte dalla constatazione che non è disponibile nella cultura contemporanea una definizione immediata e intuitiva del concetto di giustizia. Scopo del saggio è quello di «descrivere la trasformazione sociale dell'idea di giustizia da valore concreto a regola procedurale in grado di permettere una comunicazione ordinata e la tolleranza tra valori differenti» (*ibid.* p.224). La società moderna porta con sé la differenziazione sociale e pone così le condizioni per un pluralismo caratterizzato dalla circostanza secondo cui ogni sistema de – moralizzato, come l'economia, il diritto, la politica, la scienza produce suoi riferimenti specifici e una richiesta specializzata di valori di riferimento. In particolare l'economia, come sistema de – moralizzato, produce una sua richiesta specifica di valori morali adeguati ai propri imperativi funzionali e sintetizzati nel termine 'giustizia': nasce così la *Business Ethics*. Il problema allora non è più quello di sapere che cosa sia giusto o ingiusto in termini assoluti, ma quello di sapere come valori differenti possano coesistere e come si possa evitare una interruzione della comunicazione morale sulla giustizia stessa. Pardi sostiene che il relativismo morale della società moderna conduce a progettare una teoria della giustizia a prescindere dalla struttura morale. Se il problema della moralità moderna non è più l'integrazione degli individui, ma la regolazione della complessità e in particolare la tolleranza tra valori differenti, l'idea di giustizia si afferma come regola procedurale di «giusta competizione», ovvero come regola di negoziazione tra interessi differenti.

«La morale procedurale preferisce scegliere la giustizia come sua regola e evitare la regola del bene. La prima evita di indicare imperativi concreti e la seconda è semplicemente procedurale» (*ibid.* p.231). Ritorna quindi il tema della neutralità riferita alla giustizia, ma – ammonisce Pardi – questo stato di cose non può durare a lungo. Si dovrà tornare ad un'idea di giustizia basata su una regola pre-contrattuale immediatamente intuibile, come condizione pre-empirica di ogni possibile negoziazione.

Giancarlo Rovati propone il saggio *Il «giusto» e l'«ingiusto» nell'opinione pubblica contemporanea*. La domanda che Rovati si pone è la seguente: come è possibile vivere in società «civili», ossia degne di essere perseguite. L'autore parte dalla considerazione che negli ultimi due decenni si è assistito a una esasperata specializzazione, pluralizzazione, relativizzazione dei codici etici. Questo processo di frammentazione rende problematica la formazione di sintesi e valori comuni generalmente accettati. E ciò non solo a livello collettivo, ma anche a livello individuale. E' opinione diffusa – afferma ancora Rovati – che l'attuale clima culturale e sociale sia dominato da un esasperato relativismo ed eclettismo, che rappresentano l'altro volto dell'organizzazione flessibile della vita individuale e collettiva richiesta dall'intensificarsi della complessità sociale su scala globale. Un'altra caratteristica della società moderna – fa notare l'autore – è che essa si presenta altamente differenziata e flessibile dal punto di vista della distribuzione delle opportunità professionali, ma che dal punto di vista dei valori è altamente «agnostica» e questo favorisce il relativismo etico, in particolare fra le nuove generazioni. In questo contesto è diventato particolarmente difficile trovare un solido fondamento all'idea di «bene comune», poiché si rimane all'interno di paradigmi teorici incapaci di superare il dualismo utile–morale, interesse pubblico–interesse privato. Rimane però la dicotomia individuo–comunità che divide i decisori in sede internazionale riguardo alla diversa centralità che deve essere data ai diritti dell'uno e dell'altra. In

particolare sono i paesi a tradizione e cultura non occidentali quelli in cui prevale il modello collettivistico-comunitario e dove il pieno *status* di persona umana non è riferito al singolo individuo, ma è acquisito attraverso il rispetto di un insieme di obblighi nei confronti del gruppo. La comunità internazionale assiste tutt'oggi alla violazione di diritti essenziali degli individui in molti paesi e spesso deve ricorrere alla forza per tutelare questi diritti, ma per fare ciò ha «come condizione essenziale il possesso di buone ragioni per difendere la singola persona umana, sopra ogni altra cosa» (*ibid.* p.251).

Avishai Margalit, nel saggio *Tra società giusta e società decente*, pone la questione di chi appartenga e di chi sia escluso, in un contesto di grande mobilità della popolazione, dal godimento di molti beni pubblici, e, in particolare, dal godere di un regime tollerante ed essere in una società istruita. L'autore definisce una società 'decente' quella società « le cui istituzioni non umiliano coloro i quali dipendono da esse» (*ibid.* p.319). La società 'decente' rappresenta il *second best* della società ideale che è per definizione la società giusta. Il legame profondo tra la società 'decente' e la società giusta è che la società giusta ci sta a cuore, secondo Margalit, perché teniamo a una società non umiliante sia decente sia civile dove i valori della libertà e dell'uguaglianza sono rispettati, come viene affermato in *A Theory of Justice* di John Rawls.

Jean Yves Calvez, nel suo saggio *Sull'attuale ricerca di principi per la società economica*, apprezza il contributo di Margalit sulla società 'decente'. Egli è convinto che il problema della giustizia distributiva, ovvero il problema della istituzione di alcune piuttosto che altre regole di distribuzione economica sia un problema di natura politica più che di natura squisitamente economica. La giustizia concreta, inoltre, ha molto a che vedere con la dignità piuttosto che con i soli beni materiali. Nei recenti contributi di Sandel e di Rawls – sottolinea Calvez – si profila un'idea di giustizia costruita sulla democrazia economica e, in questo, l'autore vede un prolungamento della società 'decente' non umiliante che è già una conquista politica, ma che rappresenta solo un inizio. Infatti le categorie su cui si basa l'organizzazione della società sono per Calvez la non umiliazione, la dignità, l'autogoverno, la democrazia: Da queste concezioni minime per una società 'decente' si potrebbe passare poi a quelle massime.

## **5. Giustizia e etica nella religione e nell'ambiente: i contributi di altri studiosi**

I teologi Giuseppe Angelini e Duncan Forrester affrontano il tema della giustizia sociale rispettivamente nel pensiero cattolico e in quello protestante.

Giuseppe Angelini, nel saggio *La giustizia sociale nel pensiero cattolico*, traccia un bilancio mirato su alcuni aspetti del pensiero cattolico classico sulla giustizia, dove con l'espressione pensiero cattolico classico si fa riferimento alla grande tradizione del pensiero scolastico così come ripresa nel quadro della questione sociale contemporanea, e in particolare come viene ripresa dal Magistero pontificio in materia sociale. La presenza del cattolicesimo nella vita civile – spiega Angelini – non si manifesta attraverso le forme del pensiero teorico, bensì attraverso la qualità delle sue iniziative pratiche, dalle forme di socializzazione da essa promosse. E' alla cosiddetta *dottrina sociale* della Chiesa e al Magistero espresso dai Pontefici a cui si deve far riferimento per identificare il pensiero cattolico in materia sociale in epoca moderna. Nella tradizione scolastica la giustizia fa riferimento ad un ordine sociale ed è concepita come parità nello scambio; tuttavia la tradizione del pensiero cattolico riconosce il limite di un siffatto criterio di giustizia, ed è per questo che essa accosta al criterio di giustizia, quello della solidarietà e quello della carità. Un altro aspetto della giustizia nel pensiero cattolico – spiega Angelini – è quello che vede la giustizia assumere la figura di conformità all'ordine naturale o *jus naturale*. Tale figura della giustizia costituisce la caratteristica più qualificante della dottrina sociale cattolica e, per questo, essa si differenzia in maniera significativa dalle forme del pensiero politico e giuridico che prevalgono nel pensiero moderno successivamente alla rivoluzione liberale. Nell'ambito della definizione dei compiti di approfondimento teorico del pensiero cattolico, Angelini indica nel chiarimento della distinzione e della correlazione tra giustizia sociale e giustizia morale (che nasce dalla fede nel

Vangelo di Gesù) una tappa fondamentale. La chiarificazione teorica – conclude Angelini – è una condizione necessaria perché possano essere ricondotte al pensiero cattolico le risorse concettuali necessarie allo sviluppo di una competenza di carattere storico e politico (Mazzocchi, Villani, 2001, p.303).

Duncan Forrester, nel suo saggio *La giustizia sociale nel pensiero protestante*, cerca di chiarire la complicata interazione tra pensiero cristiano protestante riguardo alla giustizia sociale ed il suo contesto intellettuale, sociale, ecclesiale e politico. Il pensiero protestante fonda i suoi principi di giustizia nella rivelazione contenuta nella Scrittura e non nella razionalità laica, quindi diffida del linguaggio di John Rawls come veicolo per trasmettere i suoi contenuti. I pensatori protestanti offrono una teoria della giustizia fondata sul Vangelo, piuttosto che una filosofia della giustizia, ne consegue che tale teologia va intesa come una professione pubblica di fede. Forrester rileva tuttavia che la posizione dei pensatori protestanti non è netta. Non c'è infatti una visione comune sul ruolo di una teologia fondata sulle Scritture e neanche un accordo su dove si trovi il confine tra il mondo spirituale e quello temporale. Inoltre sulla giustizia le opinioni sono diversificate e non hanno un carattere sistematico. Tuttavia – è opinione dell'autore – il pensiero protestante può contribuire in maniera creativa al dibattito sulla giustizia, perché la giustizia non è semplicemente equità come in Rawls, ma è qualcosa in più «è a volte generosa e capace di suscitare il sacrificio per gli altri» (*ibid.* p. 317).

Philip van Parijs in *Rawls e Machiavelli: il Dream Team? Ingegneria costituzionale per una giustizia intergenerazionale* affronta il tema della giustizia tra generazioni nei paesi occidentali che presentano una situazione demografica tendenzialmente squilibrata, dove gli anziani vanno acquisendo un maggior peso in termini percentuali sul totale della popolazione e questo squilibrio si riflette anche sulle loro scelte politiche in chiave elettorale. Il problema che pone van Parijs è quello di far sì che i membri più anziani della popolazione e, quindi, dell'elettorato abbiano meno potere o comunque lo esercitino in maniera non egoistica. Van Parijs elabora un piano d'azione di ingegneria istituzionale che ha per scopo quello di salvaguardare la giustizia intergenerazionale e che egli definisce come «programma Rawls-Machiavelli» (*ibid.* pp.374-375).

Lo storico dell'economia Sergio Zaninelli, nel saggio *Una nuova concezione di Welfare State*, si interroga su come riformulare il *Welfare State* e tenta di dare una risposta al quesito in una prospettiva esclusivamente storica. Zaninelli parte dalla constatazione che il *Welfare State* si trova in uno stato di profonda crisi; egli quindi ritiene opportuna, per capire le cause di questa crisi, una ricostruzione analitica della formulazione ed evoluzione dello Stato sociale in Italia. Dopo aver descritto le condizioni in cui si affermava lo Stato sociale in Italia dalla fine dell'Ottocento all'avvento del ventennio fascista, periodo in cui si cerca di «pubblicizzare il privato» senza tuttavia scontrarsi con la Chiesa cattolica e le sue opere sociali, Zaninelli ricorda che con la fine della seconda guerra mondiale si assiste alla affermazione della democrazia di massa e dell'industrializzazione capitalistica. In tale contesto lo Stato sociale si rafforza; l'obiettivo è quello di dare una base universalistica all'intervento in campo sociale, inserendola nella carta costituzionale. Lo Stato sociale che si va a delineare è però di tipo assistenziale e questo modello perdura fino alla crisi di tutto il sistema e ciò avviene negli anni Settanta. La crisi avviene, secondo Zaninelli, a causa della bassa crescita economica del paese che si rivela anche fortemente squilibrata territorialmente e, anche, per l'inadeguatezza del sistema politico. A questo riguardo l'analisi storica indica nella carenza di progetti politici, che mirano a democratizzare la gestione del potere e la partecipazione alla vita sociale, una delle cause principali. A fronte di una società debole si cerca quindi di contrapporre uno Stato forte (*ibid.* p.423). L'autore individua infine nel principio di sussidiarietà lo strumento per soluzioni adeguate al problema dello Stato sociale a cui deve essere contrapposta una società forte, che dà vita a una vera e propria *Welfare Society*.

Mariachiara Tallacchini, nel suo saggio «Giustizia» e «giustizia» nella questione ecologica, affronta il problema della giustizia e le implicazioni ecologiche e ambientali. L'autrice intende dimostrare come «una interpretazione che prenda sul serio le nuove conoscenze ecologiche, ma che non si appiattisca deterministicamente su queste, può contemperare posizioni individuali e tutela

globale della natura» (*ibid.* p.426). In particolare, Tallacchini, alla luce delle conoscenze ecologiche, riesamina alcuni elementi fondamentali di un ordinamento giuridico e identifica i criteri di definizione dei problemi di giustizia ambientale. Secondo l'autrice, la giusta, ovvero adeguata, descrizione naturalistica è premessa fondamentale per la giusta, cioè equa, indicazione normativa. La sistematizzazione giuridica della questione ambientale ha visto risolvere il rapporto individuo-totalità attraverso il doppio riconoscimento di diritti agli esseri umani e agli enti naturali in entrambi i casi con risultati che ella giudica insoddisfacenti. Il paradigma ecologico che Tallacchini propone spinge molto avanti l'idea di una giustizia ambientale, anche se esso rimane di tipo antropocentrico, perché solo umano è il problema della ridefinizione della relazione con la natura. Vengono quindi definiti i caratteri necessari che costituiscono i tratti necessari la «normatività ecologica», che esprime il contenuto normativo minimo, che un ordinamento, che si ponga correttamente il problema della tutela ambientale, deve assumere (*ibid.* p.442). Tallacchini identifica tre caratteri normativi minimi che la rappresentazione ecologica della realtà pone al diritto. Essi sono: la normatività del limite, la normatività delle forme ecologiche, la normatività dell'incertezza. La carica normativa di questi tre elementi è minimale, dal momento che si tratta di assunzioni minime relative alle conoscenze degli individui circa il funzionamento degli assetti naturalistici. Infine l'autrice non condivide il relativismo assiologico e, quindi, la separazione tra fatti e valori nei riguardi della questione ecologica. L'interpretazione ecologica del rapporto tra esseri umani e natura mina la separazione stessa tra fatti e valori e porta all'attenzione situazioni fattuali che al tempo stesso presentano una valenza normativa. In conclusione, le complesse interazioni tra dimensione cognitiva e dimensione normativa della questione ecologica legano in modo inestricabile «giustizia» e «giustizia», vale a dire pongono il problema dell'adeguatezza della descrizione del mondo al fine di determinare le idonee misure prescrittive.

Sempre sulla relazione fra giustizia ed ecologia Gian Luigi Brena nel saggio *Per una economia giusta ed ecologicamente sostenibile* avverte l'esigenza di una politica ecologica mondiale. Egli considera validi ed estensibili a livello mondiale e alle generazioni future i principi di giustizia proposti da Rawls, ritenendoli adatti a promuovere una giustizia che si fa carico anche del problema ecologico. L'autore esamina le conseguenze di questi principi di giustizia nei riguardi dell'economia, perché ritiene il terreno dell'economia un luogo particolarmente adatto per passare dai principi alle loro conseguenze concrete. A tal fine, intende mettere in relazione economia ed ecologia, inquadrando i problemi dal punto di vista dei principi di giustizia. Inoltre riesamina alcune proposte di politica economica, mettendo i caratteri salienti accessibili a tutti i cittadini della Terra. Brena dimostra infine come l'antropocentrismo della sua proposta è compatibile con un discorso ecologico rigoroso e sensibile della pluralità culturale (*ibid.* p. 451). Quindi l'autore si schiera con Mariachiara Tallacchini a favore di un «antropocentrismo moderato», che riconosce un grado più elevato ai valori umani, senza tuttavia separarli dai valori della natura e degli altri viventi (*ibid.* p. 463).

## Conclusioni

I venticinque saggi contenuti nel volume *Etica, economia e principi di giustizia*, che sono stati presentati e commentati in questo lavoro, sono caratterizzati in generale da una dicotomia fra concezioni della giustizia relative all'individuo e concezioni di essa attinenti alla comunità. Tale dicotomia, presente ad esempio nel saggio di Jesus Conill, è affrontata in modo particolare da Maffettone e da Villani rispettivamente riguardo alle tesi sull'individualismo di Rawls e riguardo alle tesi sul comunitarismo di Walzer, MacIntyre, Sandel, Taylor. La dicotomia rivela una situazione di un ampio e, a volte, acceso dibattito teorico tra scuole filosofiche, ma al tempo stesso di grande incertezza nella prassi. Sostanzialmente abbiamo di fronte due modelli di riferimento nelle società democratiche occidentali, che trovano nelle radici storiche delle società e nella pluralità di idee filosofiche e modelli culturali la loro legittimazione: un modello contrattualistico liberale e un modello che mira alla creazione di realtà comunitarie. A questa dicotomia di modelli di

riferimento si pone altresì la questione se realizzare una società pluralista, agnostica e tollerante sia la condizione perché essa possa considerarsi 'decente' (Margalit, Calvez, Rovati), oppure se la società viva e vitale non possa che essere un insieme di comunità, ognuna delle quali possiede i suoi valori, e dove la tolleranza tra diversi sia un progetto morale e razionale che si debba perseguire (Forte-Fedeli, Ornaghi).

Un'altra dicotomia che appare evidente dai saggi del volume, che si intreccia con la prima (individuo-comunità), è quella che riguarda la ricerca di valori assoluti e permanenti di giustizia, da una parte, e il relativismo dei valori dettato dalla storia e dalla tradizione dall'altra (Villani, Conill, Apel, Donati, Pardi). Abbiamo visto sopra, ad esempio, come Pardi sottolinea che la società moderna è portatrice della differenziazione sociale, ponendo in tal modo le condizioni per un pluralismo di valori di riferimento. Si ha quindi una visione della società in cui gli individui non sono alla ricerca di cosa sia giusto o ingiusto in termini assoluti, ma, calati nella storia, cercano di far coesistere valori differenti e realtà complesse e, allo stesso tempo, cercano di evitare un'interruzione della comunicazione morale sulla giustizia stessa.

Un'ultima caratteristica dei saggi del volume è che molti autori, e lo stesso Mazzocchi nella sua Introduzione, più che proporre tesi che affermano concezioni univoche sul tema della giustizia distributiva e sul rapporto tra etica ed economia, pongono dei quesiti e mettono sul tappeto delle questioni a cui non danno una risposta definitiva, confermando così che il dibattito su tali questioni è sempre vivo e anche dagli esiti incerti.

## Bibliografia

Buchanan, J.M., (1977), *Freedom in constitutional contract*, College Station, Tx and London: Texas A&M University Press., 1977 (trad. it.: *Libertà nel contratto costituzionale*, Milano, Il Saggiatore, 1990).

Buchanan, J.M. (1990), The domain of constitutional economics, *Constitutional Political Economy*, 1 (1), pp.1-18.

Buchanan J.M., Tullock G., (1962), *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Gauthier D., (1969), *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes* Oxford, Clarendon Press.

Gauthier D., (1986), *Morals by Agreement*, Oxford, Oxford University Press.

Keynes J.M., (1931), *Essays in Persuasion*, in *The Collected Writings*, 1971-1989, D. Moggridge (ed.), London: Macmillan, vol. IX.

Mazzocchi G., Villani A. (a cura di), (2001), *Etica, economia, principi di giustizia*, Milano, Franco Angeli.

MacIntyre A., (1996), Dopo la virtù. Saggio di teoria morale, in S. Veca (a cura di) *Giustizia e liberalismo*, Milano, Feltrinelli.

Rawls J., (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge (MA), Harvard University Press, (trad. it., *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1997).



Rawls, J., (1993), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.

Sandel M. (1994), *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Milano, Feltrinelli.

Taylor C. (1995), *Philosophical Arguments*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

Walzer M., (1983), *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, Blackwell, Oxford,  
(trad. it., *Sfere di giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1987).